

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

207-208 | 2013

Un miracle créole?

Créolisation et historicité

Richard Price et Natacha Giafferi



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24696>

DOI : 10.4000/lhomme.24696

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 12 novembre 2013

Pagination : 289-311

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Richard Price et Natacha Giafferi, « Créolisation et historicité », *L'Homme* [En ligne], 207-208 | 2013, mis en ligne le 05 novembre 2015, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/24696> ; DOI : 10.4000/lhomme.24696

Créolisation et historicité

Richard Price

LE CONCEPT DE CRÉOLISATION – processus par lequel gens, animaux, idées et institutions, dont les racines plongent dans le Vieux Monde, naissent, croissent et prospèrent dans le Nouveau – est passé, au cours du XX^e siècle, du champ de l'histoire naturelle à celui de la linguistique puis, de là, à l'anthropologie (son tout premier emploi, en langue anglaise, en référence aux processus culturels par opposition aux biologiques, semble dater de 1928, lorsque Jonkeer L. C. Van Panhuys, dans une lettre adressée à Melville J. Herskovits, décrit le changement culturel caractérisant les Marrons du Suriname sous le terme de « créolisation »¹). Mais, ce n'est qu'avec les années 1960 qu'il devint monnaie courante parmi les linguistes et les anthropologues, particulièrement à l'issue du colloque de l'Université des West Indies en 1968 qui donna lieu aux travaux pionniers de la collection *Pidginization & Creolization of Languages* (Hymes 1971 ; voir également Arends, Muysken & Smith 1995). La théorie de la créolisation s'imposa alors rapidement comme un outil d'analyse appliqué aux processus inhabituels du changement culturel né dans la violence du chaudron colonial des débuts du Nouveau Monde².

1. Lettre datée du 28 avril 1928 (Documents de Melville J. Herskovits, Northwestern University, Evanston, Illinois). Étant donné que Panhuys – un auteur hollandais prolifique sur l'art et la culture des Marrons du Suriname – n'était pas franchement un théoricien ou un innovateur, il paraît probable que le concept fut alors en vogue aux Pays-Bas, en ce qui concerne, notamment, les discussions sur la « créolisation incomplète » de l'afrikaans en Afrique du Sud (cf. par exemple Hesselink 1899 ; voir aussi Benjamins & Snelleman 1914-1917).

2. Processus qui, avant cela, avaient été conceptualisés selon les théories aujourd'hui démodées d'« acculturation » (Herskovits 1938), de « transculturation » (Ortiz 1940 ; Malinowski 1940) ou d'« interpénétration culturelle » [Bastide 1960]).

_____ Cet article, rédigé en 2008, s'adresse à un lectorat francophone et s'appuie sur plusieurs écrits (Price 2006, 2007, 2008) pour tenter de présenter, sous forme de synthèse, quelques-unes des contributions et controverses du moment, provenant pour l'essentiel du monde anglophone.

Plus récemment, les disciplines de l'anthropologie et de l'histoire ont été animées d'un vif débat quant à l'utilité actuelle de la « créolisation » pour comprendre le processus culturel dans la Caraïbe et le reste de l'Afro-Amérique³. Au centre de ces polémiques se trouve *The Birth of African American Culture* (Mintz & Price 1992, écrit à l'origine en 1973 et largement diffusé depuis), le travail universitaire le plus étroitement associé à la théorie de créolisation chez les esclaves du Nouveau Monde, et qui s'appuyait sur les idées de Melville J. Herskovits et les développait. Considérant que la créolisation implique à la fois la rupture et la perte, la créativité et la transformation, l'exaltation tout autant que la mise sous silence des continuités et des discontinuités culturelles, le propos de cet essai était avant toute chose de proposer une *approche* anthropologique à l'étude des passés africains-américains. Pour l'étude de l'esclavage à travers les Amériques, l'ouvrage tentait d'énoncer les types de constantes (par exemple, les faits caractérisant les rapports de pouvoir) et les types de variables (par exemple, les spécificités démographiques, culturelles ou géographiques) qui méritaient l'attention des chercheurs. L'ouvrage supposait que, malgré certaines similitudes fondées sur les relations de pouvoir, l'esclavage au XIX^e siècle en Virginie, par exemple, était une institution différant de façon significative de l'esclavage dans le Mexique du XVII^e siècle ou dans la Saint-Domingue du XVIII^e siècle. Il soulignait les types de processus socioculturels spécifiques qui avaient entraîné ces différences. Il invitait à l'historicisation, à la contextualisation et à produire le type d'analyse s'attachant aux conditions sociohistoriques que Mintz avait appelées de ses vœux lors du colloque de 1968, en Jamaïque, pour l'étude des langues créoles (Mintz 1971)⁴.

L'essai de Mintz et Price cherchait à répondre à certaines questions (déballées aujourd'hui encore avec ardeur), en vue d'atteindre des processus culturels plus généraux. Quelle était, par exemple, l'homogénéité

3. Une bonne partie s'en trouve résumée dans Aisha Khan (2001) et Charles Stewart (2007). Voir aussi : Robert Baron & Ana A. Cara (2003) ; Roger D. Abrahams (2003) ; Nigel Bolland (1992) ; Sidney W. Mintz (1995) ; Viranjini Munasinghe (2001) ; Bill Maurer (2002) ; Raquel Romberg (2005) ; Verene A. Shepherd & Glen L. Richards (2002) ; Karla Slocum & Deborah A. Thomas (2003) ; ainsi que, pour des points de vue européens, Ulf Hannerz (1996) et Alex Van Stipriaan (2000).

4. L'insistance portée par cet essai sur la nécessité d'historicisation de la « créolisation », de même que contre son emploi pour décrire des processus plus généraux, a été réitérée par Roger Abrahams qui met en garde : « Sans l'atroce histoire de dislocation survenue en même temps qu'émergeait le monde moderne du capitalisme, le processus de créolisation n'est plus qu'une autre appellation du projet moderniste ou cosmopolite » (2003 : 79). De même que pour Sidney Mintz : « Ce qui caractérisait la créolisation ce n'était pas la fragmentation de la culture et la destruction de ce concept même, mais la création et la construction de la culture à partir de passés fragmentés, violents, disjoints » (1996 : 302).

(ou l'hétérogénéité) « ethnique » des captifs africains arrivant à telle localité donnée – en d'autres termes, dans quelle mesure y avait-il un groupe qui fut clairement dominant ? Et quelles en étaient les conséquences culturelles ? Quels étaient les processus par lesquels ces Africains importés devinrent des *Africains-Américains* ? À quelle vitesse et de quelles façons les esclaves africains transportés aux Amériques, et leurs descendants africains-américains, ont-ils commencé à penser et à agir en tant que membres de communautés nouvelles – autrement dit, à quelle vitesse se fit la créolisation ? De quelles manières les nouveaux arrivants africains choisirent-ils – s'ils en avaient la possibilité – de perpétuer des modes particuliers de pensée et d'action propres à l'Ancien Monde ? Que signifiait, selon les époques, l'« Afrique » (ou ses sous-régions, ou ses peuples) pour ces arrivants africains et leurs descendants ? De quelles manières les différents profils démographiques et les différentes conditions sociales en présence sur les plantations du Nouveau Monde, en des endroits et des moments variables, ont-ils pu encourager ou inhiber ces processus⁵ ?

Un groupe influent d'universitaires se présentant comme « afro-centristes » a critiqué ceux, comme Mintz et moi-même, qu'ils appellent avec dédain *creation theorists* – « théoriciens de la création » (jouant avec le terme *creationists*, soit « anti-darwiniens ») – pour avoir souligné la créativité des Africains et leurs descendants aux Amériques (voir notamment Price & Price 2005). Ils écrivent, par exemple :

« Une perspective "africa-centrique" triomphe d'un défaut fondamental de l'histoire des Africains aux Amériques telle que l'analysent de nombreux historiens de l'esclavage, en particulier ceux qui s'associent au modèle de "créolisation" formulé par Sidney Mintz et Richard Price » (Lovejoy 1997 : 1)⁶.

Toutefois, d'autres chercheurs en provenance d'un certain nombre de disciplines ont trouvé utile, d'un point de vue analytique, le modèle de créolisation⁷. Ainsi que l'anthropologue Michel-Rolph Trouillot nous le rappelle :

5. Dans une veine similaire, Michel-Rolph Trouillot, tentant de spécifier les grandes variables influençant la créolisation des esclaves, met en lumière : 1) l'enrégimentement de la main-d'œuvre ; 2) la fréquence et la nature du contact entre esclaves en cours de créolisation, Africains nouvellement importés et Européens ; enfin, 3) la conscience qu'ont les participants de leur situation – « les idéaux culturels et les relations de pouvoir, y compris les conceptions et interprétations qu'ont les acteurs des enjeux et des forces disponibles pour atteindre les buts qu'ils se sont fixés » (2002 : 195-196).

6. Cf. également : Mervyn Alleyne (1988) ; Michael A. Gomez (1998) ; John Thornton (1998).

7. De Charles W. Joyner (1984), Lawrence W. Levine (1977) et Karen Fog Olwig (1985) à Ira Berlin (1998), Philip D. Morgan (1998) et Jean Besson (2002).

« Les théories de la créolisation ou des sociétés créoles, et suite à cela les estimations de ce qu'être "créole" veut dire, se trouvent à ce jour toujours terriblement affectées par les sensibilités idéologiques et politiques des observateurs... Tous se saisissent de la créolisation comme d'une totalité, se plaçant par conséquent à un niveau trop éloigné des conditions concrètes éprouvées par ceux qui sont engagés dans ces mutations. Tous ces modèles invoquent l'histoire [...]. Mais les conditions historiques de la production culturelle finissent rarement par former une part fondamentale et essentielle de la description ou des analyses que génèrent ces modèles. Les injonctions à porter un regard plus affiné sur les circonstances historiques [et là, il se réfère en note de bas de page à Mintz & Price 1992] restent lettre morte... Nous n'avons pas assez réfléchi à ce qui s'est passé en des lieux et des temps spécifiques pour produire un cadre qui soit suffisamment sensible au temps, à l'espace, au pouvoir » (1998 : 9, 20).

Sur ce point, je me range également à l'avis de Dell Hymes qui estimait que, pour les linguistes, la créolisation désigne un contexte sociohistorique très particulier, représentant « l'extrême vers lequel peuvent tendre les facteurs sociaux dans leur mise en forme de la transmission et de l'usage de la langue » (1971 : 5). Autrement dit, en tant que concept analytique pour décrire un ensemble précis et insolite de circonstances socio-historiques – dans lesquelles des individus provenant de sociétés et de cultures diverses sont soudain réunis sous les conditions d'un pouvoir immensément inégal et, de là, créent communément de nouvelles institutions sociales et culturelles – la créolisation continue d'être un outil analytique puissant.

En dépit d'une controverse persistante sur la créolisation parmi les linguistes, plus généralement il apparaît clairement que les analyses linguistiques toujours en cours des membres du Groupe de recherches en langues créoles de l'Université d'Amsterdam (Pieter Muysken, Jacques Arends, Adrienne Bruyn et Norval Smith, parmi d'autres), et qui s'appuient sur la théorie de la créolisation, produisent actuellement de nouvelles interprétations quant aux façons dont, par exemple, le système TMA des langues gbe de l'Afrique de l'Ouest sous-tendent les langues créoles au Suriname, parmi lesquelles le saamaka (voir, par exemple, Migge 2003 et Migge & Smith 2007 ; mais également McWhorter 2004). Comme le démontrent ces linguistes, dès que nous nous éloignons des débats portant sur la créolisation comme un concept abstrait pour l'appliquer à l'analyse empirique de lieux et de périodes particuliers – autrement dit, dès que nous *historicisons* la créolisation – elle demeure un outil analytique puissant pour la compréhension du changement culturel en Afro-Amérique. Car comme le souligne Michel-Rolph Trouillot, la théorie de la créolisation nous aide à mieux comprendre le « miracle africain américain » :

« Des parcelles familiales de l'arrière-pays jamaïcain, les afro-religions du Brésil et de Cuba ou le jazz de la Louisiane, à la vitalité de la peinture et de la musique haïtienne et la conscience historique des Marrons du Suriname, les pratiques culturelles caractéristiques des différentes populations africaines-américaines nous apparaissent comme le produit d'un miracle renouvelé. Pour ceux d'entre nous qui gardent à l'esprit les conditions de l'émergence et du développement d'idéaux, de modèles et de pratiques associés aux esclaves africains et à leurs descendants aux Amériques, leur existence reste une énigme. Car c'est contre toute attente qu'ils sont apparus » (2002 : 191).

Quelques-unes des études anthropologiques les plus éminentes consacrées au changement culturel dans la diaspora africaine (Palmié 2002 ; Brown 2003 ; et Matory 2005), chacune à sa manière, prennent directement appui sur le concept de créolisation pour analyser les processus trans-locaux et transnationaux du changement culturel qui sont essentiels pour comprendre la diaspora africaine. J'affirme, en effet : que la créolisation reste un concept analytique utile à la description des types particuliers de changement culturel qu'ont apportés ces esclaves nés en Afrique (tout comme ceux qui ont fui) et leurs descendants, à travers les Amériques, au cours de la période de formation des institutions afro-américaines ; que, étant donné l'état actuel de la connaissance, les grandes généralisations sur la créolisation des esclaves peuvent s'avérer moins utiles que des analyses soigneusement historicisées et contextualisées ; et que le champ des études sur la créolisation continue d'être extrêmement politisé, les politiques identitaires, ou portant sur la race aux États-Unis, exerçant une influence non négligeable (et souvent contre-productive) sur les conclusions des chercheurs. Une brève revue de quelques-unes parmi les études récentes sur la créolisation en Amérique du Nord m'aidera à soutenir ces arguments.

Un progrès immense a été accompli depuis les études pionnières nord-américaines sur l'esclavage dans les années 1960 et 1970 qui, en dépit de leur important révisionnisme, tendaient à voir l'esclavage comme une institution monolithique et devaient la plupart de leurs informations au Sud du XIX^e siècle d'avant la guerre de Sécession. Des travaux plus récents procèdent plutôt à une comparaison systématique entre régions et à travers le temps, et mettent en relief la complexité et les disparités du développement culturel. Dans leur ensemble, ces études pointent l'importance des précisions historiques – l'importance des variations en termes de lieu et d'espace – dans la compréhension de la créolisation, dont l'évolution s'est déroulée à des rythmes et des tempos divers selon les régions. Ainsi qu'Ira Berlin l'a avancé pour l'Amérique du Nord dans son ensemble :

« Comprendre qu'une personne a été esclave n'est pas la finalité mais le commencement de notre réflexion, car l'histoire des esclaves résultait d'expériences qui différaient d'un lieu à l'autre et d'une période à une autre et non de quelque immuable vérité transhistorique [...]. Plutôt que de passer d'Africain à Créole ou de l'esclavage à la liberté, les personnes d'origine africaine dans l'Amérique du Nord continentale ont franchi les frontières séparant l'Africain du Créole comme l'esclavage de la liberté à de nombreuses reprises, et pas toujours dans le même sens » (1998 : 3, 5).

Nous savons maintenant, par exemple, que la première génération des esclaves africains ayant débarqué en Amérique du Nord ne provenait pas, dans sa majorité, directement d'Afrique, mais avait été précédemment employée comme main-d'œuvre dans d'autres régions atlantiques, où ils avaient appris des langues européennes ainsi que d'autres aspects de la culture occidentale. Dans certaines régions, comme la Floride, ces « Créoles atlantiques » cosmopolites et leur culture parvinrent à survivre jusqu'au XVIII^e siècle. Mais, dans d'autres régions, comme le Chesapeake, il y eut un mouvement de ré-africanisation, en l'occurrence sous le nouveau et féroce régime des plantations de tabac, ce qui provoqua une reformulation de la culture de cette première génération d'esclaves. Néanmoins, la multiplicité des origines de ces nouveaux Africains permit que la créolisation (et le syncrétisme inter-africain) dominât le processus de remodelage. Comme le note Ira Berlin, « le commerce d'esclaves au Chesapeake s'employait à disperser les hommes et les femmes de diverses nations et à diminuer l'importance des nationalités africaines » (*Ibid.* : 115). Puis la tendance s'inversa de nouveau : aux environs de 1720 au Chesapeake, les Africains-Américains avaient à nouveau dépassé en nombre les natifs de l'Afrique et, comme l'écrit cette fois Philip Morgan, ces Africains Américains (également appelés « Créoles ») « très tôt donnèrent le ton et la teneur de la vie des esclaves dans la région. C'est auprès d'eux que les Africains apprenaient les ficelles [...]. L'enseignement se faisait globalement des Créoles vers les Africains » (1998 : 460-461). En effet, vers 1780, 95 % des esclaves de la Virginie étaient nés sur le continent américain et, à cette époque, tout comme dans d'autres régions de l'Amérique du Nord, la conscience de race était devenue un facteur prépondérant de la politique identitaire.

Pour prendre un autre exemple, dans le Lowcountry de Caroline, la créolisation suivit un cours différent. La génération créole cosmopolite y a été submergée par l'arrivée de nouveaux Africains importés directement pour travailler dans les rizières surgies à la fin du XVII^e siècle⁸.

8. Ainsi que l'écrit John Thornton à propos de ce moment, « La culture africaine ne survivait pas – elle arrivait » (1998 : 320).

Philip Morgan décrit la manière dont, au cours de cette période relativement longue des arrivées à grande échelle d'esclaves africains dans le Lowcountry, « à Charleston, même les esclaves créoles les plus sophistiqués vivaient au coude à coude avec les Africains » (1998 : 461), mais montre que « sur le long terme, les Africains, même dans le Lowcountry, étaient des étrangers dans un pays qui n'était pas le leur » (*Ibid.* : 456). Vers le milieu du XVIII^e siècle, plusieurs décennies après une mutation analogue dans le Chesapeake, les esclaves nés en Amérique constituaient de nouveau la majorité dans le Lowcountry. Autre contraste significatif avec le Chesapeake : la majorité absolue des Noirs dans le Lowcountry – en 1720, par exemple, alors que les Africains-Américains ne formaient pas plus d'un quart de la population en Virginie, ils en formaient les deux tiers dans le Lowcountry.

Il est évident que ces variables démographiques et ces spécificités locales avaient d'importantes conséquences sur la culture (par exemple, sur les langues parlées par les esclaves entre eux, les religions qu'ils pratiquaient, ou la manière dont ils enterraient leurs morts), de même qu'elles influencèrent les façons dont les Africains esclavagisés et leurs descendants concevaient leurs identités (par exemple, en tant qu'« Ibos » ou « Congos », appartenant à la plantation Smith ou à la plantation Jones, comme maris et femmes, pères et mères, enfin comme travailleurs agricoles ou ouvriers qualifiés). En Amérique du Nord comme chez les Marrons du Suriname, la créolisation fondée sur le syncrétisme interafricain jouait un rôle moteur, mais dans certaines situations historiques en Amérique du Nord, où le contact entre esclave et maître était important, une plus grande influence de la partie européenne sur la nouvelle culture africaine américaine émergente se manifestait clairement. De même, dans les moments et les lieux où des importations massives depuis l'Afrique submergèrent démographiquement ceux qui vivaient comme esclaves, les contributions africaines à la culture émergente (souvent sous la forme de syncrétismes ou de mélanges inter-africains) passèrent au premier plan.

Les études qui portent sur l'esclavage en Amérique du Nord, tout comme la recherche afro-américaniste plus généralement, demeurent empêtrées dans les réalités du racisme nord-américain. Celles sur la créolisation n'y font pas exception et continuent d'être profondément affectées par les positions idéologiques et politiques des chercheurs. L'influence du présent sur l'interprétation du passé n'est nulle part aussi évidente que dans les considérations portées sur le rôle des « ethnicités » africaines dans le développement de la culture et de la société africaine-américaine.

Les travaux les plus récents s'accordent à penser, qu'en raison de la diversité des régimes de travail et des compositions démographiques qui en découlent, la créolisation se poursuit en Amérique du Nord de différentes manières en différentes époques, mais que, partout, existait une adaptation permanente des idées et des pratiques venues d'Afrique aux nécessités de la vie locale. Qu'ils prennent comme focale le développement d'institutions dans la vie des esclaves – vie matérielle, travail aux champs, travail qualifié, échanges entre Blancs et Noirs, vie familiale, vie religieuse, etc. – ou la comparaison diachronique de ces régions, les meilleures parmi ces études suggèrent que l'ethnicité africaine était importante à certains moments en certains lieux, mais que cette variable s'effaçait relativement vite quant à la politique identitaire des esclaves eux-mêmes. Comme Ira Berlin l'écrit des esclaves nord-américains :

« Pour la plupart des Africains, comme pour leurs homologues blancs, l'identité était un vêtement qui pouvait être porté ou jeté [...]. Le choix, de même que les contraintes ou le droit de naissance déterminaient ce que seraient les nouveaux arrivants [...]. En bref, la formation de l'identité des esclaves africains n'était ni automatique ni irréfléchie, ni uniforme ni unilinéaire » (1998 : 103-105).

Il existe, cependant, une autre perspective qui clame avec force la persistance, sur le long terme, d'ethnicités africaines en Amérique du Nord et leurs influences, qui seraient identifiables, sur la vie des Africains-Américains. En phase avec des positions culturelles nationalistes plus anciennes sur l'esclavage en Amérique du Nord (voir Stuckey 1987), cette perspective fait équivaloir créolisation et européanisation (rejetant largement les réalités du syncrétisme inter-africain aux Amériques). Les partisans de cette thèse, pour l'essentiel des historiens de l'Afrique, se désignent parfois comme chercheurs « africa-centristes »⁹.

L'un d'eux, Michael A. Gomez, organise son étude du développement de la société africaine-américaine en présentant des chapitres consacrés au destin, en Amérique du Nord, tout d'abord de gens de Sénégal et du Golfe du Bénin, puis d'Africains islamisés, puis de Sierra Léonais et d'Akan, enfin d'Igbos et d'Africains de Centre-Afrique – reflétant l'hypothèse d'une persistance ethnique qui reste à prouver. Il conclut en écrivant que : « Le développement de la société africaine-américaine jusqu'en 1830 fut en grande partie le produit des contributions de groupes ethniques [africains] spécifiques » (1998 : 291). Selon moi, une telle perspective africa-centriste sous-estime tout autant l'action des esclaves africains que la malléabilité inhérente et les usages stratégiques de l'ethnicité dans les politiques identitaires.

9. Paul Lovejoy rédigea ce que l'on pourrait considérer comme le manifeste du groupe (1997).

John Thornton, un autre historien africaniste influent, va jusqu'à spéculer :

« À la veille de la révolution à Saint-Domingue, le kikongo était aussi, selon toute vraisemblance, la première langue la plus fréquemment utilisée, ou était un proche rival du français. En fait, les leaders créoles de la révolution de 1791 se plaignaient de ce que leurs partisans pouvaient "à peine comprendre deux mots de français" » (1998 : 321).

Mais, dans une perspective américaniste, il est peut-être utile de signaler que les options linguistiques de ces personnes n'étaient pas réduites à l'alternative d'une langue maternelle africaine et du français. En effet, ces Haïtiens, dans leur grande majorité, auraient conversé *dans leur propre langue commune*, ni le kikongo ni le français, mais une langue nouvelle qu'à l'instar des générations d'Africains esclavagisés, et leurs descendants qui les ont précédés, ils avaient créée à Saint-Domingue : le créole haïtien¹⁰.

Une grande partie de la difficulté que présente une approche donnant une telle importance aux ethnicités africaines dans les Amériques provient de la nature historiquement contingente de ces identités en Afrique (comme ailleurs dans le monde) ; ce qui a systématiquement entravé tout effort d'établir une « ligne de base » pour les études du Nouveau Monde. J. Lorand Matory, dont le travail ethnographique au Nigeria et au Brésil est exemplaire, écrit à propos de l'identité yoruba :

« Appeler "Yorùbá" des captifs s'identifiant eux-mêmes comme Òyó, Ègbá, Ègbádò, Ìjèbú et Èkìtì est, dans la plupart des cas, même à la fin du XIX^e siècle... un anachronisme [...]. Appeler [ces peuples] du XIX^e siècle et leurs ancêtres antérieurement au XIX^e siècle "yorùbá", c'est plaquer une réalité pleine de bon sens à la fin du XX^e siècle, sur une période où cette réalité commençait à peine à être produite » (2005 : 56-57).

Le philosophe ghanéen Kwame Anthony Appiah a également, avec éloquence, écrit à ce propos, citant par exemple les remarques de Chinua Achebe sur la récence de l'identité « igbo » au Nigeria :

« Prenez par exemple le peuple igbo. Dans ma région, historiquement, ils ne se percevaient pas comme Igbo. Ils se voyaient comme les gens de tel ou tel village [...]. Et pourtant, après l'expérience de la guerre du Biafra, durant une période de deux ans, c'est devenu une conscience très puissante » (1992 : 177).

Puis, Kwame Anthony Appiah avertit que :

10. Le recours systématique de Thornton à l'expression la « langue coloniale » (qu'il oppose aux différentes langues africaines) lorsqu'il parle du début des Amériques montre son parti pris. Dans ses propos, les langues créoles – qui, dans la plupart des territoires et à la plupart des époques, étaient les moyens de communication entre esclaves les plus répandus – existent à peine.

« Reconnaître l'identité igbo comme quelque chose de récent n'est pas une façon de privilégier d'autres identités nigérianes : chacune des trois identités ethniques centrales présentes dans la vie politique moderne – Haousa-Foulani, Yoruba, Igbo – est un produit de l'agitation du passage du statut colonial au postcolonial [...]. Le Ghana moderne est témoin du développement d'une identité akan, alors que les locuteurs des trois principaux dialectes régionaux du Twi – Ashanti, Fante, Akuapem – s'organisent en corporation contre une unité ewe (également neuve) [...]. Les identités sont complexes et multiples, et elles se développent à partir d'une succession de réponses changeantes aux forces économiques, politiques et culturelles, et presque toujours en opposition aux autres identités » (*Ibid.* : 178).

L'historien Joseph C. Miller offre l'exemple des complexités qui se cachent derrière des étiquettes « ethniques » telles que « Congo », écrivant :

« Les Centre-Africains auraient découvert de nouvelles identités sociales au-delà de celles, locales et déjà multiples, rencontrées le long de leurs éreintants parcours en direction de la côte. Unis au sein des caravanes à des captifs de milieux linguistiques et culturels inconnus d'eux, ils durent acquérir un degré de familiarité les uns avec les autres et auraient créé à partir de cela des alliances, que les Européens étiquetèrent "Congo" [...]. Les expériences ultérieures du confinement au cours du Passage du Milieu et les circonstances spécifiques rencontrées par les esclaves aux Amériques ont créé pour les Centre-Africains des encouragements changeants à puiser dans divers aspects de leurs milieux d'origine tandis qu'ils cherchaient à éprouver le sentiment d'une communauté humaine partagée qui fut moralement réparateur. Ce qui signifiait, dans la diaspora, être un "Congo" changeait en conséquence » (2002 : 42-43).

De telles considérations fragilisent les représentations africa-centriques qui voudraient que la société africaine-américaine soit une survivance en mosaïque de fragments africains. Si, comme la théorie en sciences sociales nous l'enseigne, l'ethnicité est effectivement malléable et utilisée de façon stratégique par les acteurs, alors l'approche africa-centrique doit être vue comme une forme d'essentialisme anachronique. De fait, l'anthropologue Stephan Palmié la décrit comme une « approche de type parc à thèmes » comprimant la géographie culturelle africaine de telle manière que l'on pourrait imaginer que « dans certains endroits du Nouveau Monde le Bas-Zaïre jouxte aujourd'hui le sud-ouest du Nigeria » (2002 : 159).

Michel-Rolph Trouillot conseille avec sagesse, afin de transcender le parti pris politique et idéologique dans les études sur la créolisation, de se concentrer sur « les conditions historiques de la production culturelle [...] [pour porter] un regard plus affiné aux circonstances historiques » (1998 : 8-9). En effet, lorsque les historiens africa-centriques quittent le domaine des généralisations (dans lesquelles les préférences idéologiques orientent souvent leurs énoncés) pour s'attacher aux circonstances concrètes rencontrées par les individus pris dans le processus de créolisation, ils peuvent fournir des points de vue stimulants et soulever

des questionnements ouvrant sur de nouvelles études. Par exemple, les explorations par John Thornton du rôle des esclaves d'origine kongo dans la Rébellion de Stono de 1739 et la Révolution haïtienne ouvrent la voie à de nouvelles perspectives (1991, 1993).

Il semblerait que plus spécifique (limitée dans le temps et l'espace) est l'étude africa-centrique des phénomènes américains, plus grandes sont ses chances d'être convaincante sur le plan historique. Celles qui mettent l'accent sur des origines africaines communes font clairement sens dans ces cas, relativement inhabituels, où d'importants groupes partageant une même langue et de mêmes conceptions culturelles ont débarqué ensemble aux Amériques et ensemble ont construit une nouvelle culture. C'est le cas des Indes occidentales danoises au XVIII^e siècle. L'historien Ray Kea (1996), spécialiste de la Côte-de-l'Or, a analysé une rébellion d'esclaves au XVIII^e siècle dans ces îles danoises, où il cerne avec une grande subtilité les conséquences de l'origine africaine des esclaves impliqués, nous permettant de saisir quelque chose de la mentalité (idéologies, notions sur l'autorité, représentations de la mort) de gens embarqués en Afrique, depuis un port particulier à un moment particulier en raison de circonstances locales particulières, et décrit une partie de la façon dont celles-ci ont contribué à un événement spécifique au Nouveau Monde. En bref, il ne fait guère de doute qu'une perspective africaniste de ce genre a sa place dans notre boîte à outil pour comprendre la créolisation. Utilisées au service d'une contextualisation et d'une historicisation plus grandes, de telles perspectives, éclairées par une connaissance approfondie de l'histoire africaine, ne peuvent qu'ajouter à notre compréhension des événements de ce côté-ci de l'Atlantique.

Étant donné la variété des circonstances historiques dans lesquelles eut lieu la créolisation dans le Nouveau Monde et le poids sur le terrain de préoccupations idéologiques présentes, il semblerait que la meilleure stratégie que nous puissions adopter consiste en la combinaison d'une contextualisation historique minutieuse et de comparaisons plus larges à travers les Amériques. Trois récentes études de ce type, issues de différentes traditions universitaires, aident à tracer cette voie. Chacune démontre que la créolisation, tout comme la transformation continue des identités individuelles et groupales à travers le temps, est un processus complexe, et que la récente nostalgie pour l'Afrique (ou les revendications d'« origines africaines ») pourrait bien masquer la réelle nature de processus culturels antérieurs.

Dans *Chi ma nkongo. Lengua y rito ancestrales en El Palenque de San Basilio, Colombia* (1996), le linguiste suisse Armin J. Schwegler démontre que les chants sacrés scandant le rite le plus apparemment africain de Palenque, le *lumbalú*, sont, selon l'auteur d'un compte rendu :

« [...] non pas le résultat partiellement décréolisé de chants africains originaux, mais plutôt des créations essentiellement modernes [du XVIII^e ou du XIX^e siècle], adossées à une combinaison d'espagnol régional et de palenquero [le créole local], auxquels des mots et des onomatopées africains et pseudo-africains ont été ajoutés [et] que l'usage actif de langues africaines à Palenque disparut très tôt, si tant est que la population ait usé jamais d'une langue africaine comme principal moyen de communication » (Lipsky 1998 : 357).

Cette remarque sur le développement précoce et la prédominance d'une langue créole est particulièrement intéressante : Schwegler montre que les Africains ayant fondé Palenque se caractérisaient par une relative homogénéité linguistique, au sein de laquelle les langues bantu, et particulièrement le kikongo, fournissaient à la nouvelle langue créole, le palenquero, son principal substrat. Dans son compte rendu, John Lipsky qualifie ce livre ainsi : « à la fois une analyse magistrale de l'évanescence langue lumbalú et un tournant majeur des études afro-créoles [...] une référence à laquelle viendront se mesurer les futures études en langues et cultures créoles » (*Ibid.* : 359-360).

Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition (2002), de l'anthropologue allemand Stephan Palmié, est consacré à Cuba où, durant une grande partie de l'histoire de l'île « il n'y eut pas de groupe africain dominant » (selon les mots de l'historien de la traite David Eltis [2000 : 257]). L'objet de son argumentation, laquelle fait dériver à la fois la « tradition » religieuse afro-cubaine et la « modernité » occidentale d'une même matrice historique transatlantique, est qu'un :

« [...] focus sur les origines africaines putatives de traditions coexistant localement au Nouveau Monde¹¹ à la fois occulte l'histoire de ces formes de complexité culturelle et ne parvient pas à saisir le rôle joué par les représentations de la différence en tant que composante significative de la pratique contemporaine » (Palmié 2002 : 25).

Il ajoute :

« Nous sommes en présence d'un agrégat dans lequel des notions dérivées des cultes minkisi de la Centre-Afrique occidentale et des formes de vénération d'êtres divins connus sous le nom d'*orisha*, venues du monde yoruba, ont été conjuguées à travers une même histoire, propre au Nouveau Monde, faite d'asservissement, de mauvais traitements et de dépersonnalisation. Au cours de ce processus, des modèles dérivés du monde yoruba de vénération des *orisha* et des formes de Centre-Afrique occidentale de manipulation d'objets minkisi non seulement subirent des transformations parallèles mais furent également recalibrés dans leur relation réciproque » (*Ibid.* : 26).

11. Par exemple, la *regla de ocha*, longtemps associée par les anthropologies aux esclaves parlant le yoruba, et le *palo monte*, semblablement associé aux locuteurs de langues bantu de la Centre-Afrique occidentale.

Il décrit comment, au cours du XIX^e siècle, avec l'arrivée d'un grand nombre de Yorubas, un processus semblable à la créolisation se produisit dans lequel :

« [...] les deux traditions [yoruba et centre-africaine] non seulement se fondirent en un complexe plus vaste de conceptions et de pratiques se recouvrant partiellement, mais vinrent à présenter des idiomes rituels fonctionnellement différenciés qui s'adressaient – et continuent de s'adresser – à des formes fondamentalement différentes d'expérience historique et de sociabilité contemporaine » (*Ibid.* : 27).

« Ni la ocha ni le palo n'auraient pu évoluer vers leur phénoménologie actuelle et leurs positions moralisées le long d'un spectre d'idiomes rituellement différenciés, sans la présence de l'autre dans le même cadre social » (*Ibid.* : 193).

Comme d'autres anthropologues contemporains sondant les mécanismes de la créolisation dans un contexte historique particulier, Stephan Palmié insiste sur le rôle des contextes sociaux en mutation dans la formation des significations et des pratiques, et il s'attend pleinement à ce que le cours des processus semblables à la créolisation soit tant complexe qu'extrêmement difficile, rétrospectivement, à démêler¹².

L'ouvrage de l'anthropologue africain-américain J. Lorand Matory, *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism and Matriarchy in Afro-Brazilian Candomblé* (2005), analyse le rôle intensément idéologique de l'ethnicité africaine de même que la création et la redéfinition continues d'ethnicités africaines particulières au fil du temps, dans la ville de Bahia, au Brésil. Située dans le contexte d'autres études récentes sur le monde atlantique noir des premiers temps, qui soulignent le transnationalisme et le vaste mouvement des peuples, des idées et même des produits agricoles, l'étude de Matory part de la remarque de Palmié selon laquelle « l'interaction entre les conceptions indigènes et universitaires de la *traditionnalité* et de la *pureté africaine* a engendré un glissement discursif considérable » (2002 : 61). J. Lorand Matory explore un cas dans lequel les convictions des professionnels quant à l'histoire de leur religion

12. *Santería Enthroned*, de David H. Brown (2003), nous emmène encore plus loin en ce qu'il démontre la nouveauté essentielle – ainsi que la merveilleuse hybridité – des institutions si fondamentalement cubaines que sont la *regla de ocha* ou l'*abakuá*. Comme l'écrit Palmié dans un compte rendu louangeur (2005), Brown démontre (entre bien d'autres choses) que « la *regla de ocha* ne représente pas une variante diasporique de la religion yoruba » (dont on ne peut pas dire qu'elle a existé en Afrique, serait-ce à la fin du XIX^e siècle) qui aurait été importée de toutes pièces par les milliers de captifs locuteurs du yoruba ayant atteint Cuba dans la première moitié du XIX^e siècle. En réalité, la *regla de ocha* (et, en particulier, le culte d'Ifá) fut littéralement fabriquée, au plus tôt au cours des deux dernières décennies du XIX^e siècle, par moins d'une douzaine d'Africains et leurs descendants créoles vivant à ou à proximité du troisième *barrio* de la ville de Regla, et elle a continué de connaître des transformations importantes et controversées à travers toute la première moitié du XX^e, tandis qu'elle se répandait dans les provinces occidentales de La Habana et Matanzas.

afro-brésilienne (et sa fidélité à l'une ou l'autre « nation » africaine) peuvent être montrées en tant que formations discursives émergeant directement d'une *histoire* de la créolisation. En ce sens, les différentes branches du candomblé, tout comme l'art martial brésilien de la *capoeira*, impliquent chez les participants une idéologie qui se situe à l'autre extrémité du continuum qui mène aux Marrons Saamaka, lesquels mettent davantage l'accent sur les découvertes spirituelles de leurs ancêtres au Nouveau Monde que sur la fidélité à des pratiques africaines particulières (Price 2008). Matory analyse les processus historiques souvent conflictuels par lesquels certaines continuités se trouvent privilégiées et certaines discontinuités officiellement occultées, tant au Brésil que sur la côte africaine, au cours de plusieurs siècles. Tout au long de l'ouvrage, il souligne le rôle intermédiaire d'un grand nombre d'acteurs des deux côtés de l'Atlantique et leurs interactions permanentes dans des relations de pouvoir, de conflit et de solidarité sans cesse changeantes, avec, comme une des conséquences, l'émergence de nouvelles identités ethniques. Il démontre, par exemple, que ce que de nombreux chercheurs ont pris pour des « continuités directes avec l'Afrique » dans le candomblé du ^{XX}^e siècle est, en partie, le produit du rôle actif de prêtres, de marchands, et d'autres acteurs qui, dans des circonstances historiques spécifiques au cours du ^{XIX}^e siècle, ont favorisé l'émergence d'un processus d'*anagonização* (« yoruba-isation ») longtemps après que le candomblé de Bahia a commencé à se développer. De même, en pointant des relations historiques continues à travers le monde atlantique sud, il démontre la contingence d'identités telles que le Jeje (qui tient un rôle important dans le candomblé), qui dépendaient d'interactions permanentes entre le Brésil, Cuba, le Nigeria et le Dahomey, et culminèrent à la fin du ^{XIX}^e siècle lorsque les rapatriés afro-brésiliens transformèrent le golfe de Bénin, bien que brièvement, en côte djedje. Tout au long de l'ouvrage, Matory insiste sur les pratiques stratégiques d'autoreprésentation de la part des esclaves (et d'autres Africains). La créolisation, et tout ce qu'elle impliquait, fut finalement menée par des Africains esclavisés et leur propre descendance.

Ces trois études, placées en regard de celles sur l'Amérique du Nord et le Suriname (voir, en particulier, Price & Price 2005 ; Price 1994, 2006 et 2008), suggèrent fortement que l'ethnicité africaine reste *l'une* des manières (parmi tant d'autres) par lesquelles ces peuples, soumis à l'esclavage et qui furent amenés au Nouveau Monde, se concevaient eux-mêmes (et, dans certaines parties des Amériques, continuent de se concevoir). Elles exposent que cette ethnicité joua des rôles divers dans différents aspects de la vie pour des périodes variées en différents endroits

du Nouveau Monde¹³. On trouvera une synthèse réfléchie de ces positions dans un article de Philip Morgan, dans lequel il s'appuie sur les plus récentes données à sa disposition concernant la traite transatlantique des esclaves, afin d'examiner les implications culturelles globales pour les premières sociétés au Nouveau Monde¹⁴.

Au cours des deux dernières décennies, la « créolisation », comme une bonne part du reste de l'anthropologie (dont « l'ethnographie »), a été adoptée quasiment telle quelle par d'autres disciplines, en particulier les *cultural studies*, les *postcolonial studies* et assimilées. (Cela, plusieurs décennies après que l'anthropologie a emprunté le concept à la linguistique.) En chemin, ce concept a perdu beaucoup de sa vigueur et de sa spécificité analytique, venant à dénoter presque tout type de mélange ou d'hybridité culturels. Mimi Sheller, dans son livre *Consuming the Caribbean. From Arawaks to Zombies* (2003), pose le problème avec précision, objectant que le concept :

« [...] ne recouvre pas simplement le fait de déplacer et de mêler des éléments, mais correspond plus précisément aux processus de "refondation" culturelle faisant suite à des expériences de déracinement violent de sa culture d'origine. Il est profondément ancré dans des situations de déplacement forcé, de terreur raciale et de survie des dominés [...]. La créolisation est un processus de *contestation* » (*Ibid.* : 189, ses italiques).

Plus loin, elle écrit, à propos de la « piraterie théorique sur les hautes mers de la culture globale », comment « le paradigme de la créolisation » est aujourd'hui employé pour décrire « les façons dont les consommateurs de culture à travers le monde adaptent de manière créative leurs usages des biens qui affluent, localisant ainsi le global et indigénisant l'universel ». En d'autres termes, argumente-t-elle :

« [...] la créolisation est passée d'un terme politiquement engagé utilisé par les théoriciens de la Caraïbe dans la Caraïbe au cours des années 1970¹⁵, à un mot employé dans les années 1980 par des théoriciens de la diaspora caribéenne situés en

13. Les études de Stephan Palmié et J. Lorand Matory suggèrent également des différences entre le cas des plantations ou des Marrons, marqué par une créolisation précoce et rapide, et ce qui se produisait au sein de quartiers d'esclaves (et de Noirs libres) dans des villes telles que La Havane et Salvador (de Bahia), où des processus analogues à la créolisation s'implantèrent beaucoup plus tardivement, quand de nouvelles « nations africaines » vinrent dominer la vie culturelle par une sorte d'ethnogenèse. Dans ces contextes urbains, l'arrivée de nombreux captifs africains au milieu du XIX^e siècle signifiait que quelque chose ressemblant à ma « créolisation initiale » était en cours, aussi tardivement que les deuxième moitié du XIX^e et première moitié du XX^e siècles, lorsque la santería et le candomblé furent largement développés et élaborés.

14. Pour de récents matériaux d'importance venus du côté africain et donnant appui à cette position, cf. Joseph C. Miller (2002).

15. Elle pense, en premier lieu, à Kamau Brathwaite et Rex Nettleford, mais mentionne également Mintz & Price.

dehors de la Caraïbe¹⁶, et pour finir à des théoriciens “du global” extérieurs à la Caraïbe, dans les années 1990¹⁷ [...]. [Et elle appelle à] revenir aux racines caribéennes du concept de créolisation, à l’arrimer de nouveau dans ses itinéraires sociaux et culturels spécifiques [afin de] retrouver les significations politiques et l’action spécifique des dominés que les gardiens sans attaches de la culture “globale” ont laissées à la porte » (*Ibid.* : 188-196)¹⁸.

Ainsi, nous avons d’un côté du débat des caribbéanistes insistant sur la nécessité de maintenir les significations historicisées de la créolisation – des gens tels que Sidney Mintz, Michel-Rolph Trouillot, Stephan Palmié et moi-même (et, pour des raisons quelque peu différentes, Aisha Khan). Et de l’autre côté, des théoriciens de la globalisation allant de Ulf Hannerz et James Clifford à un nombre indéfini de chercheurs en *cultural studies*, qui croient (à l’instar des créolistes martiniquais Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant [1993]) que le monde entier est en train de se créoliser rapidement, et que la créolisation est une métaphore utile pour analyser, selon les termes de Charles Stewart, le fait de « manger un Big Mac à Tokyo, appartenir au fan-club de Madonna à Singapour, ou encore déménager du Nigeria pour le Royaume-Uni et se faire naturaliser citoyen britannique » (2007 : 4). Comme Stewart le fait observer avec malice, la créolisation est :

« [...] un objet trouvé, comme l’est le “tabou” ou le “chaman” [...] [et] l’usage théorique comparatif permanent de ces termes égratigne inévitablement la sensibilité des spécialistes des cultures sibériennes et polynésiennes de la même façon ou presque que l’usage de la créolisation irrite les caribbéanistes » (*Ibid.* : 4-5).

Au début de l’année 2008, dans un échange de courriels avec Stephan Palmié, j’ai suggéré, à moitié par plaisanterie, que l’heure était peut-être venue de déclarer un moratoire pour la publication de textes sur la créolisation, un peu à la manière dont, à la fin des années 1950, la revue *American Anthropologist* avait envisagé d’imposer un gel des propositions d’articles sur l’une des abstractions théoriques favorites de cette période, le « continuum folk-urbain ». Je venais tout juste de terminer quatre ou cinq articles sur le concept, qu’avaient sollicité des historiens, des linguistes, des critiques littéraires ou des anthropologues pour des ouvrages collectifs (par exemple, *The Cambridge World History of Slavery*) ou des revues (par exemple, le *Journal of Pidgin and Creole Languages*), de même qu’un livre volumineux (Price 2008) qui tente d’analyser les processus de créolisation

16. Mimi Sheller pense à Stuart Hall et Paul Gilroy.

17. Elle pense à Ulf Hannerz et James Clifford.

18. Pour une autre excursion dans la théorie de la créolisation, cf. Raquel Romberg (2005).

au XVIII^e siècle chez les Marrons Saamaka, au Suriname. J'avais également connaissance de plusieurs livres alors sur le point de paraître et consacrés au concept de créolisation par d'autres anthropologues (des chercheurs relativement jeunes, tels que Raquel Romberg, de même que de vieux habitués tels que Sidney Mintz). N'aurais-je eu raison d'appeler à un moratorium ?

Toute étude portant sur les débuts de la créolisation chez les esclaves finit par butter sur un mur épistémologique. La raison en est pour partie le lieu où commença l'histoire du Nouveau Monde dans ce que j'ai appelé ailleurs « the post-Columbian space of death [l'espace post-colombien de la mort] », un point de départ marqué par une rupture irréparable, une douleur sans remède (Price 2002 : 141). Les miracles dépendent *in fine* de la foi, et le miracle de la créolisation n'y a jusqu'à aujourd'hui pas fait exception. Ira Berlin et Philip Morgan écrivant à propos de l'Amérique du Nord, ou J. Lorand Matory et les Price à propos de celle du Sud, fournissent une vaste contextualisation historique des processus de changement culturel chez les Africains récemment esclavagisés et leurs descendants au Nouveau Monde. Lorsque de tels travaux sont à leur meilleur niveau, nous nous sentons presque les témoins des conflits particuliers et des actes de solidarité et d'imagination qui furent nécessaires pour passer d'un type d'identité à une autre ou d'une tradition du Vieux Monde à une nouvelle. Mais, aussi loin que nous puissions repousser dans le temps la documentation des prémisses de ces développements culturels, nous nous trouvons pris dans la position paradoxale, à l'instar d'Achille dans le paradoxe de Zénon, de ne jamais vraiment parvenir à rattraper la tortue. Tels des physiciens avec leur Big Bang, nous pouvons théoriser l'événement (ou le processus), mais il semble que nous ne puissions jamais pouvoir l'observer réellement. Ainsi, le miracle ultime de la créolisation reste, au moins pour l'instant, impénétrable. Nous pouvons imaginer (ou théoriser) la façon dont les hommes et les femmes, sur une plantation X, ont élaboré les procédures – rites, musique, croyances – appropriées à la naissance de jumeaux (Price & Price 2005 : 200-203), à partir du moment où cette première mère hypothétique donna naissance à ses bébés au Nouveau Monde, mais nous ne pouvons jamais être présents à l'événement béni lui-même. Nous savons qu'il a dû se produire, et qu'il s'est produit au fil du temps, en des dizaines de milliers d'occurrences, souvent indépendantes, à travers les Amériques. Un miracle qui s'est répété indéfiniment.

Pour les Marrons Saamaka, nous pouvons de manière certaine le faire remonter avant le milieu du XVIII^e siècle. Quatre décennies de recherches dans les archives depuis l'essai de Sidney Mintz et Richard Price (1992)

permettent de faire la démonstration sans équivoque que, d'une manière générale, les ethnicités africaines n'étaient pas, à cette époque, fondamentales pour les Saamaka – que ce soit culturellement, en termes d'identité individuelle, ou comme marqueurs de groupe. En d'autres mots, nous pouvons montrer que la société saamaka au moment du traité de paix de 1762 était bien plus proche des Saamaka d'aujourd'hui, en termes de développement culturel, qu'elle ne l'était d'ancêtres africains (Price & Price 2005 : 197-221 ; Price 2008). Cependant, bien que nous ayons été capables de situer les principaux processus de créolisation toujours plus tôt dans le temps, nous restons incapables de les examiner directement. Les anthropologues et les historiens demeurent de ce fait dans la même position épistémologique que les spécialistes des langues créoles, qui doivent inférer les premières étapes d'une langue des formes de langages plus tardives qui se trouvent être documentées¹⁹.

En tant que chercheurs, cela nous engage tous à la modestie et nous enjoint à travailler collectivement d'arrache-pied. En fin de compte, ce n'est que lorsque les récits concurrents sont confrontés, et soigneusement pesés les uns vis-à-vis des autres, que nous pouvons commencer à développer des raisons d'accorder à l'un ou à l'autre une plus grande crédibilité. Nous n'avons guère d'autre choix que de continuer à travailler dur. Au début du XXI^e siècle, la créolisation – quoique résistante à l'observation directe – demeure, dans la description qu'en fait Michel-Rolph Trouillot, « un miracle priant pour être analysé » (1998 : 8).

L'histoire laisse des traces dans le langage. Aujourd'hui, dans la langue des Marrons Saamaka, *kuyoo* signifie « jeune homme » et véhicule les idées d'inventivité et de comportement outrageant associées aux hommes à la fin de leur adolescence – les *kuyoo* sont supposés faire les choses différemment de la génération de leurs parents (que ce soient dans leurs manières de s'exprimer, de sculpter le bois ou de s'habiller). Durant les deux premières décennies de la colonisation du Suriname, dans la langue nouvelle en formation chez les esclaves des plantations, le terme équivalent (*krioro*) signifiait « né ici » (*i.e.* pas en Afrique). Nous pouvons supposer que les connotations en saamaka d'aujourd'hui auraient été doublement appropriées à l'époque, quand ces jeunes gens – les premières générations

19. En tandem avec le linguiste haïtien Michel DeGraff (2001a et b), qui écrit de manière convaincante contre l'idée selon laquelle les langues créoles seraient dépourvues de certains des traits linguistiques et des complexités de langues plus « matures », j'ai longtemps avancé que la créolisation au Suriname a été rapide et remarquablement efficace, créant rapidement des institutions culturelles « entièrement formées » (Price 1990, 2006). L'énoncé le plus détaillé de cette position, dont un très grand nombre d'éléments probants en langues ésotériques saamaka, peut être trouvé dans Richard Price (2008).

à naître en Amérique – forgeaient de nouvelles façons de parler comme bien d’autres choses, et enseignaient ces manières « créolisées » à leurs propres enfants.

Et de nos jours, à Moore Town, « capitale du monde » pour les Marrons de la Jamaïque, un vieux proverbe affirme « Nouveau Créole, nouveau dieu », signifiant par là qu’avec les jeunes générations viennent de nouvelles manières. Selon Kenneth Bilby (2005), l’ethnographe qui enregistra l’adage, son implication est douce-amère – d’un côté, le sentiment de l’inéluctable perte des traditions, de l’autre, tout l’espoir placé dans la création de nouvelles –, le miracle incarné de la créolisation²⁰.

Traduction de l’anglais par Natacha Giafferi

*College of William & Mary
American Studies, Williamsburg (États-Unis)
www.richandsally.net*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : créolisation/*creolization* – études africaines-américaines/*afroamerican studies* – langues créoles/*Creole languages* – Marrons/*Maroons* – Nouveau Monde/*New World*.

20. Kenneth Bilby note aussi que le proverbe incarne les tensions à l’œuvre dans la créolisation, le fait que des forces et des idées en opposition, ainsi que des rapports de pouvoirs inégaux pourraient être impliqués dans la création de la nouveauté – tensions sur lesquelles les images d’une joyeuse « callaloo culture » caribbéenne tendent à passer un peu rapidement. De plus, il rapporte que, pour un spécialiste marron en kromanti dans les années 1980 (le genre d’hommes qui citèrent le proverbe devant lui), ses implications étaient probablement plus amères que douces, et portaient davantage sur la perte que sur la création (Bilby 2005). « Mais », ajoute-t-il, « qui sait quelles auraient été ses implications pour les Marrons il y a deux cents ans (si tant est que le proverbe existait alors) –, quand le miracle se développait à pleine vitesse ? » (communication personnelle, mars 2003).

Abrahams, Roger D.

2003 « Questions of Criolian Contagion », *Journal of American Folklore* 459 : 73-87.

Alleyne, Mervyn C.

1988 *Roots of Jamaican Culture*.
London, Pluto Press.

Appiah, Kwame Anthony

1992 *In My Father's House.
Africa in the Philosophy of Culture*.
New York, Oxford University Press.

Arends, Jacques, Pieter Muysken
& Norval Smith, eds

1995 *Pidginis and Creoles. An Introduction*.
Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins.

Baron, Robert & Ana C. Cara, eds

2003 *Journal of American Folklore* 116
(459) : *Creolization*.

Bastide, Roger

1960 *Les Religions afro-brésiliennes.
Contribution à une sociologie
des interpénétrations des civilisations*.
Paris, Presses universitaires de France.

Benjamins, Herman D. & Joh. F. Snelleman, eds

1914-1917 *Encyclopedie van Nederlandsch
West-Indië*. The Hague, Martinus Nijhoff.

Berlin, Ira

1998 *Many Thousand Gone. The First Two
Centuries of Slavery in North America*.
Cambridge, Belknap Press of Harvard
University Press.

Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau
& Raphaël Confiant

1993 *Éloge de la créolité*. Paris, Gallimard.

Besson, Jean

2002 *Martha Brae's Two Histories.
European Expansion and Caribbean
Culture-Building in the Jamaica*. Chapel
Hill, University of North Carolina Press.

Bilby, Kenneth M.

2005 *True-Born Maroons*.
Gainesville, University Press of Florida.

Bolland, Nigel

1992 « Creolization and Creole Societies :
A Cultural Nationalist View of Caribbean
Social History », in Alistair Hennessy, ed.
*Intellectuals in the Twentieth-Century
Caribbean*. London, Macmillan : 51-79.

Brown, David H.

2003 *Santería Enthroned. Art, Ritual,
and Innovation in an Afro-Cuban Religion*.
Chicago, University of Chicago Press.

DeGraff, Michel

2001a « Morphology in Creole Genesis :
Linguistics and Ideology »,
in Michael Kenstowicz, ed., *Ken Hale.
A Life in Language*.
Cambridge, MIT Press : 53-121.

2001b « On the Origin of Creoles :
Cartesian Critique of Neo-Darwinian
Linguistics », *Linguistic Typology* 5 (2-3) :
213-310.

Eltis, David

2000 *The Rise of African Slavery
in the Americas*. Cambridge,
Cambridge University Press.

Gomez, Michael A.

1998 *Exchanging Our Country Marks.
The Transformation of African Identities
in the Colonial and Antebellum South*.
Chapel Hill, University of North
Carolina Press.

Hannerz, Ulf

1996 *Transnational Connections.
Cultures, People, Places*.
New York, Routledge.

Herskovits, Melville J.

1938 *Acculturation. The Study of Culture
Contact*. New York, J. J. Augustin.

Hesseling, Dirk

1899 *Het Afrikaansch. Bijdrage tot de Geschiedenis der Nederlandsche Taal in Zuid-Afrika*. Leiden, Brill.

Hymes, Dell, ed.

1971 *Pidginization and Creolization of Languages*. Cambridge, Cambridge University Press.

Joyner, Charles W.

1984 *Down by the Riverside. A South Carolina Slave Community*. Urbana, University of Illinois Press.

Kea, Ray

1996 « "When I Die, I Shall Return to my Own Land" : An "Amina" Slave Rebellion in the Danish West Indies, 1733-1734 », in John Hunwick & Nancy Lawler, eds, *The Cloth of Many Colored Silks. Papers on History and Society Ghanaian and Islamic in Honor of Ivor Wilks*. Evanston, Northwestern University Press : 159-193.

Khan, Aisha

2001 « Journey to the Center of the Earth : The Caribbean as Master Symbol », *Cultural Anthropology* 16 : 271-302.

Levine, Lawrence W.

1977 *Black Culture and Black Consciousness. Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*. New York, Oxford University Press.

Lipski, John M.

1998 « Review of *Chi ma nkongo*, by Armin J. Schwegler », *New West Indian Guide* 72 : 356-360.

Lovejoy, Paul E.

1997 *Identifying Enslaved Africans. Methodological and Conceptual Considerations in Studying the African Diaspora*. Paper prepared for Unesco/SSHRC Summer Institute, York University.

Malinowski, Bronislaw

1940 « Introducción », in Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del Tabaco y el azúcar...* : XV-XXIII.

Matory, J. Lorand

2005 *Black Atlantic Religion. Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton, Princeton University Press.

Maurer, Bill

2002 « Fact and Fetish in Creolization Studies : Herskovits and the Problem of Induction, or Guinea Coast, 1593 », *New West Indian Guide* 76 : 5-22.

McWhorter, John H.

2004 « Review of *Creole Formation as Language Contact. The Case of the Suriname Creoles* by B. Migge », *New West Indian Guide* 78 : 368-371.

Migge, Bettina

2003 *Creole Formation as Language Contact. The Case of the Suriname Creoles*. Amsterdam, John Benjamins Publishing Co.

Migge, Bettina & Norval Smith, eds

2007 *Journal of Pidgin and Creole Languages* 22 (1) : *Substrate Influence in the Creoles of Surinam*.

Miller, Joseph C.

2002 « Central Africa During the Era of the Slave Trade, c. 1490s-1850s », in Linda M. Heywood, ed., *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora*. Cambridge, Cambridge University Press : 21-69.

Mintz, Sidney W.

1971 « The Socio-Historical Background to Pidginization and Creolization », in Dell Hymes, ed., *Pidginization and Creolization of Languages...* : 481-496.
1996 « Enduring Substances, Trying Theories : The Caribbean Region as *Oikoumenê* », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (2) : 289-311.

Mintz, Sidney W. & Richard Price

1992 *The Birth of African American Culture. An Anthropological Perspective*. Boston, Beacon Press.

Morgan, Philip D.

1997 « The Cultural Implications of the Atlantic Slave Trade : African Regional Origins, American Destinations and New World Developments », *Slavery & Abolition* 18 : 122-145.

1998 *Slave Counterpoint. Black Culture in the Eighteenth-Century Chesapeake and Lowcountry*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Munasinghe, Viranjini

2001 *Callaloo or Tossed Salad? East Indians and the Cultural Politics of Identity in Trinidad*. Ithaca, Cornell University Press.

Olwig, Karen Fog

1985 *Cultural Adaptation and Resistance on St. John*. Gainesville, University Press of Florida.

Ortiz, Fernando

1940 *Contrapunteo cubano del Tabaco y el azúcar*. La Habana, Jesús Montero.

Palmié, Stephan

2002 *Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Durham, Duke University Press.

2005 « Santería Grand Slam : Afro-Cuban Religious Studies and the Study of Afro-Cuban Religion », *New West Indian Guide* 79 : 281-300.

Price, Richard

1990 *Alabi's World*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

1994 [1983] *Les Premiers Temps. La conception de l'histoire des Marrons Saramaka*. Trad. de l'américain par Michèle Baj-Strobel. Paris, Le Seuil.

2002 [1998] *Le Bagnard et le Colonel*. Trad. de l'américain par Sally Price. Paris, Presses universitaires de France.

2006 « On the Miracle of Creolization », in Kevin A. Yelvington, ed., *Afro-Atlantic Dialogues. Anthropology in the Diaspora*. Santa Fe, School of American Research Press/Oxford, James Currey : 113-145.

2007 « Some Anthropological Musings on Creolization », *Journal of Pidgin and Creole Languages* 22 (1) : 17-36.

2008 *Travels with Tooy. History, Memory, and the African American Imagination*. Chicago, University of Chicago Press [trad. franç. : *Voyages avec Tooy. Histoire, mémoire, imaginaire des Amériques noires*. Roque-d'Anthéron, Vents d'ailleurs, 2010].

Price, Richard & Sally Price

2005 *Les Arts des Marrons*. Trad. de l'américain par Michèle Baj-Strobel. La Roque-d'Anthéron, Vents d'ailleurs.

Romberg, Raquel

2005 « Ritual Piracy or Creolization with an Attitude », *New West Indian Guide* 79 (3-4) : 175-218.

Schwegler, Armin J.

1996 Chi ma nkongo. *Lengua y rito ancestrales en El Palenque de San Basilio (Colombia)*. Frankfurt, Vervuert/Madrid, Iberoamericana

Sheller, Mimi

2003 *Consuming the Caribbean. From Arawaks to Zombies*. London, Routledge.

Shepherd, Verene A. & Glen L. Richards, eds

2002 *Questioning Creole. Creolisation Discourses in Caribbean Culture*. Kingston, Ian Randle Publishers.

Socum, Karla & Deborah A. Thomas

2003 « Rethinking Global and Area Studies : Insights From Caribbean Anthropology », *American Anthropologist* 105 (3) : 553-565.

Stewart, Charles, ed.

2007 *Creolization. History, Ethnography, Theory*. Walnut Creek, Left Coast Press.

Stuckey, Sterling

1987 *Slave Culture. Nationalist Theory and the Foundations of Black America*. New York, Oxford University Press.

Thornton, John

1991 « African Dimensions of the Stono Rebellion », *American Historical Review* 96 (4) : 1101-1113.

1993 « "I am the subject of the King of Congo" : African Ideology and the Haitian Revolution », *Journal of World History* 4 (2) : 181-214.

1998 *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge, Cambridge University Press.

Trouillot, Michel-Rolph

1998 « Culture on the Edges : Creolization in the Plantation Context », *Plantation Society in the Americas* 5 (1) : 8-28.

2002 « Culture on the Edges : Caribbean Creolization in Historical Context. From the Margins », in Brian Keith Axel, ed., *Historical Anthropology and its Futures*. Durham, Duke University Press : 189-210.

Van Stipriaan, Alex

2000 *Creolisering. Vragen van een basketbalplein, antwoorden van een watergodin*. Rotterdam, Erasmus Universiteit.